

Revue
d'ethnoécologie

Revue d'ethnoécologie

6 | 2014

Conservation de la nature : quel rôle pour les sciences sociales ?

De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique

Variations sur le « tabou » en milieux maritimes

La « eficacia » simbólica de las prohibiciones y su funcionalidad ecológica:

Variaciones sobre el « tabú » en ambientes marinos

From the symbolic « efficiency » of taboos to their ecological functionality:

Variations on the « taboo » in maritime environments

Hélène Artaud



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2055>

DOI: 10.4000/ethnoecologie.2055

ISSN: 2267-2419

Publisher

Laboratoire Eco-anthropologie et Ethnobiologie

Electronic reference

Hélène Artaud, « De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique », *Revue d'ethnoécologie* [Online], 6 | 2014, Online since 31 December 2014, connection on 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2055> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2055

This text was automatically generated on 19 April 2019.



Revue d'ethnoécologie est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique¹

Variations sur le « tabou » en milieux maritimes

La « eficacia » simbólica de las prohibiciones y su funcionalidad ecológica:

Variaciones sobre el « tabú » en ambientes marinos

From the symbolic « efficiency » of taboos to their ecological functionality:

Variations on the « taboo » in maritime environments

Hélène Artaud

- 1 La notion de tabou, ancienne en anthropologie, a fait l'objet de déplacements inédits. Le premier, terminologique, consistait à faire subir à un vocable d'origine polynésienne **tapu** ² une extension maximale, faisant de lui ce concept transversal : significatif dans des cultures et des disciplines (anthropologie et psychanalyse) diverses. Le second, sur lequel se portera ici notre attention, s'est opéré ces dernières décennies et consiste en un déplacement de son application, de la sphère sociale autochtone vers la sphère institutionnelle et normative des espaces protégés. Ce dernier déplacement semble d'autant plus étrange qu'il impute au tabou – autrefois jugé « pré-logique » (Lévy-Bruhl 1931), puis dont l'« efficacité » a été circonscrite à l'espace social (Smith 1979) – une fonctionnalité et une « efficacité » écologique nouvelles. Un tel renversement n'est sans doute pas anodin et doit nous engager à réfléchir autant sur la notion elle-même que sur une transformation notable dans la façon qu'a l'anthropologie de penser ses « objets ». Quelle place peuvent occuper, dans des stratégies de conservation, des systèmes symboliques complexes ? Qu'est-ce que l'analyse du tabou nous révèle des transformations opérées au sein de l'anthropologie, de la place que cette dernière a à occuper dans les politiques de conservation ? Nous essaierons ici d'apporter quelques éléments de réponses.

Le tabou : définitions et variations

Définitions et variations

- 2 Le « tabou » est, en anthropologie, une notion étroitement chevillée à celle de la magie, dont elle partage le caractère efficace, systématique et processuel (Mauss 2013 :11). Définie, à la différence de cette dernière, par une efficacité négative, le tabou se présente comme un rituel préventif d'« évitement », justifié par un principe explicatif et tendu vers l'éventualité d'une conséquence néfaste. Malinowski, qui lui consacre dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental* une partie du chapitre IX, décrit bien cette relation entre une pratique négative (un mot à ne pas dire, un fait à ne pas commettre) et la conséquence qui en résulterait en cas de transgression. Prenant l'exemple d'une pirogue neuve (**waga**) qui pour la première fois serait mise à l'eau, il énumère les « nombreuses prohibitions » dont elle fait l'objet : « on ne peut y manger, ni y boire, sauf après le coucher du soleil. La violation de ce tabou rendrait l'embarcation fort lente » (2010 : 291) Dans ces deux propositions : l'une consiste en une pratique définie de façon négative : « ne pas boire » ; l'autre, en l'évocation de la conséquence escomptée en cas de transgression : l'« embarcation (serait) fort lente ». Cette relation de nécessité entre des éléments apparemment les plus hétéroclites semble bien en constituer une caractéristique fondamentale, et se vérifier dans l'ensemble des tabous recensés dans la littérature. Dans un article de 1959 sur « La protection des plantations et la conservation des récoltes à Madagascar », R. Decary décline en effet les exemples suivants. « Une multitude de **fady** (interdits) (...) réglaient autrefois l'existence du Malgache qui vivait dans la crainte constante de violer ces tabous, lesquels s'appliquaient aux moindres actes. En voici quelques-uns dont la violation se traduisait par la chute de la grêle et la dévastation des cultures. Marcher à cloche-pied pendant la saison des pluies ; laisser tomber du riz blanc hors de la maison pendant la saison des pluies ; marcher sur des échasses au moment de la maturité du riz ; faire de la musique avec de la paille de riz quand les épis sont encore dans la rizière ; laisser tomber dans le foyer des graines de citrouille ou du riz blanc... » Là encore apparaissent deux éléments dont la relation, *a priori* arbitraire (« ne pas marcher à cloche-pied pendant la saison des pluies »/ provoquer une « chute de grêle ») et pourtant présentée comme étroitement solidaire, laisse présager que le monde puisse apparaître, d'une société sur l'autre, selon des organisations variables et pourvu de systèmes d'inférences contrastés.
- 3 Si cette structure triadique : principe explicatif/pratique négative/conséquence, semble donc commune à l'ensemble des tabous, leurs objets (espaces, temps, techniques ou espèces) autant que leurs modalités (interdits individuels ou collectifs, provisoires ou permanents) se déclinent en une extraordinaire variété d'occurrences. Arrêtons-nous un moment sur ceux – sans doute parmi les plus familiers – portant sur des espèces animales pour le comprendre.

Variations au sein d'un même tabou

- 4 Les tabous portant sur des espèces animales ne consistent pas tous en leur prohibition alimentaire : ils peuvent tout aussi bien porter sur la façon de les chasser ou les pêcher, les temps où leurs captures sont proscrites, les façons d'en décliner le nom, etc. Si ces

variables sont donc d'une grande amplitude, et semblent déroger à toute anticipation, le choix de l'espèce sur laquelle se porte le tabou, paraît en revanche pouvoir faire l'objet de quelques hypothèses et codifications. Il est en effet intéressant de constater que la plupart des espèces marines, faisant l'objet de précautions particulières, occupent des espaces taxinomiques ambivalents : souvent à la périphérie de catégories classificatoires. Plusieurs cas de figure peuvent expliquer le fait que ces espèces ne répondent pas aux critères ichtyologiques ordinaires : soit parce qu'elles chevauchent deux espaces (terrestre et aquatique, comme la tortue) ; soit parce qu'elles ont dans l'eau une démarche qui les distingue des autres existants aquatiques (le fait de « paître » sous l'eau, comme le dugong) ; soit parce qu'elles présentent des traits anthropomorphiques trop suggestifs (le lamantin, dont les traits trop humains ont inspiré à nombre de marins la légende des sirènes), soit encore parce que les qualités qui leur sont attribuées font apparaître une contradiction pratique avec leur apparence physique. Rita Astuti, qui a travaillé parmi les pêcheurs Vezo de Madagascar, détaille ce constat (2000). Elle distingue parmi les différents tabous spécifiques présents chez les Vezo ceux portant sur les baleines, ceux associés aux dauphins ou aux tortues de mer.

- 5 Ceux portant sur les baleines semblent s'expliquer par le voisinage inattendu de qualités antagonistes : leur taille et leur force extraordinaires associées à une « apparente bonne nature » qui leur fait épargner, lorsqu'elles les croisent au moment de leur migration, pendant les mois de juillet et août, les « canoës extrêmement légers et étroits » des pêcheurs. L'auteur explique que « c'est la combinaison de ces qualités qui rend les baleines dignes du respect des humains ». Le tabou qui porte sur les baleines ne consiste pas seulement en une prohibition alimentaire, mais également en l'interdit d'en prononcer le nom, « même lorsque cela permettrait d'avertir d'autres pêcheurs de leurs présences » ou de la désigner du doigt. Si les pêcheurs le font, ce ne sera que l'« index recourbé » (*Ibid* : 34). Les tabous associés aux dauphins relèvent de la même logique, quoiqu'avec une sensible différence : ce n'est pas le contraste entre leurs qualités morales et physiques qui explique les précautions dont ils font l'objet, mais une qualité qui les lie étroitement aux hommes. « Depuis longtemps, les Vezo ont arrêté de chasser et de manger les dauphins après que ces animaux eurent sauvé des vies humaines en maintenant habilement à la surface, puis en ramenant vers le rivage, des pêcheurs dont le canoë avait chaviré » (*Ibid* : 24). Le tabou portant enfin sur les tortues s'explique par le fait de leur dissemblance avec les autres poissons pêchés (*Ibid* : 35) qui brouille les catégories classificatoires usuelles pour décrire les existants marins. La complexité du tabou tient, dans ce cas, au fait que, contrairement à la baleine et au dauphin, celle-ci est consommée par les Vezo : « ce n'est donc pas en s'abstenant de les tuer et de les manger qu'on leur montre du respect, mais en en régulant très précisément les modalités. Il est par exemple tabou de tuer une tortue en lui coupant la gorge (on lui perce donc la carapace et sa chair est découpée pendant que l'animal vit encore), de laisser une seule goutte de son sang couler sur le sable... » (*Idem*). Cette extrême complexité dans le respect du tabou de la tortue fait que sa chasse devient facilement « un fardeau » pour celui qui ramène l'animal au village, et court le risque, en transgressant ou omettant l'une des multiples prescriptions qui lui sont associées, d'en subir les tragiques conséquences.
- 6 Dans ces trois exemples se dessinent non seulement la variété des principes explicatifs mobilisés pour justifier le tabou, mais également l'amplitude des pratiques prohibitives qui en résultent. Le seul tabou portant sur une espèce animale, recouvre donc une polysémie extraordinaire.

- 7 Entérinons ce constat en ajoutant à ce dernier exemple, un autre portant sur la tortue. Il est remarquable de constater l'extraordinaire diversité des motifs explicatifs dont une même espèce, en l'occurrence la tortue peut, d'une culture sur l'autre, être le support. L'origine et la nature de l'interdit portant sur la tortue parmi les populations Vezo, à l'instant évoquées, diffèrent en effet fondamentalement de celles effectives dans les sociétés malgaches voisines : les Antandroy.

Figure 1 : Carte de Madagascar indiquant les deux ethnies mentionnées



Source : <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madagascar-carte>

- 8 La tortue est « taboue » chez les Antandroy, non pas en raison d'un principe épistémologique spécifique (d'un brouillage des catégories classificatoires usuelles mobilisées pour distinguer les espèces marines), mais d'un événement précis, dont les variations narratives innombrables déclinent en substance la même intrigue. Le récit explique en effet qu'un homme, ne sachant plus comment nourrir ses trois femmes et ses dix enfants, errait au bord de mer. Il y trouva une tortue qu'il apporta à sa première épouse en lui demandant d'en distribuer équitablement les morceaux à ses autres femmes et à leurs enfants. Lorsque les autres femmes arrivèrent pour prendre leurs parts respectives, la première épouse, ayant recouvert la tortue d'un drap, nia l'avoir jamais eue. Mais tandis qu'elle niait, la tortue lui mordait le sexe. Elle continuait de nier cependant. Mais tandis qu'elle poursuivait son mensonge, la tortue commença de lui faire l'amour. Tous furent alors témoin du spectacle et ce fut le déshonneur de la première épouse. Le mari recommanda à tous de ne pas manger de tortue. Ici encore la tortue est épargnée par les Antandroy, mais moins en raison de la « charge » que sa capture impliquerait, que de la répugnance que cet animal leur inspire, au point de ne pouvoir même la toucher.

- 9 Les exemples à l'instant évoqués permettent donc de clarifier deux points. D'une part, les explications mobilisées pour justifier l'interdit – lorsqu'elles sont connues, ce qui n'est guère systématique³ – reposent sur des éléments d'une extraordinaire diversité, dont l'intelligibilité affleure à la condition d'un examen attentif des spécificités culturelles (épistémologiques ou mythologiques et événementielles). Hors de leur ancrage symbolique, de leur cadre discursif et mémoriel, les interdits semblent n'être donc que des éléments arbitraires et contingents. D'autre part, il est important de relever qu'aucune des trames explicatives mentionnées ici ne fait expressément allusion à des indices d'ordre écologique. Dans chacune de ces occurrences, en effet, c'est à la mémoire d'un groupe, aux principes épistémologiques ou symboliques qui la fondent, que l'interdit fait référence. Ces deux points sont essentiels pour nous permettre de comprendre le renversement que l'analyse de cette notion subit ces dernières années, sur lequel nous tâcherons à présent d'apporter quelques éclairages.

Le tabou dans les politiques de conservation

- 10 La nouveauté du geste analytique engagé ces deux dernières décennies – nouveauté qui en constitue également la limite – consiste bien en effet à considérer sous une autre perspective le phénomène du tabou. Au lieu d'interroger les origines du tabou (les principes symboliques et mythologiques le justifiant) ou son efficacité sociale (la façon qu'il a de réguler les tensions au sein d'une communauté), c'est davantage sur sa finalité objective et son efficacité écologique que les analyses ethno-écologiques se focalisent désormais. Si leurs conclusions diffèrent sensiblement, comme nous le verrons tout de suite, leurs prémisses sont en revanche partagées et consistent à penser le tabou dans le prisme de sa « rationalité » écologique : à en interroger la compatibilité avec des modèles de gestion écosystémiques, et à en éprouver l'applicabilité dans des espaces de conservation des ressources. Outre le fait qu'est d'emblée occultée dans ce type de perspective l'extraordinaire diversité, à l'instant évoquée, des modalités et finalités du tabou, au profit le plus souvent de la seule prohibition alimentaire qu'il peut parfois induire, le choix de tels présupposés méthodologiques pose d'évidents problèmes. L'examen qui suivra s'articulera autour des trois suivants : des dispositifs symboliques peuvent-ils avoir une efficacité avérée et bénéfique sur le milieu naturel, en d'autres termes : peut-on les lire comme des régulateurs écologiques ? Ces régulateurs écologiques sont-ils ou non des dispositifs intentionnellement mis en œuvre par les sociétés humaines ? Enfin, leur application ou leur substitution à d'autres mesures de gouvernance de la nature est-elle possible, souhaitable ?

Efficacité et intentionnalité des tabous?

- 11 Les études sont anciennes et nombreuses à avoir tenté de démontrer le lien existant entre la pratique du tabou et le maintien de l'écosystème. Dans les années 1960, d'importantes critiques avaient amorcé une réflexion dans ce sens (Rappaport 1967, Vayda, Leeds & Smith 1961, Reichel-Dolmatoff 1971), et ce n'est pas sans faire retour sur leurs bases que le débat se renouvelle ces dernières décennies (Colding & Folke 2001 ; Colding, Folke & Elmqvist 2003 : 33). Le contexte, sensiblement différent qui stimule désormais cette réflexion : celui de la « gestion » des écosystèmes naturels, engage toutefois des postures intellectuelles et des enjeux radicalement nouveaux. Tendues vers un idéal pratique, les

études contemporaines ne se contentent pas, en effet, de créditer les savoirs et pratiques locales d'un gain d'intelligibilité sans précédent, elles tâchent également d'en démontrer la convergence avec des objectifs écologiques « communs »⁴. On ne saurait donc comprendre l'importance du questionnement contemporain autour du tabou sans le situer dans un cadre de réflexion plus vaste : celui de la place qu'ont désormais à occuper les populations locales dans la conservation de leur environnement.

- 12 Dans un article daté de 2003, *Social Institutions in ecosystem management and biodiversity conservation*, Colding, Folke et Elmqvist y consacrent justement quelques analyses. Ils interrogent, à la suite de nombreux auteurs⁵, la compatibilité des modèles de gestion traditionnels et écosystémiques, leur capacité à prévenir ou à s'adapter aux changements survenant dans les écosystèmes naturels. Selon eux, en effet, l'écosystème est soumis à des pressions cycliques qui en assurent le renouvellement, et dont le seuil est extrêmement sensible, tant il apparaît qu'un excès de ces pressions ou leur suspension définitive peut également lui être délétère. Si les règles conçues par la gestion conventionnelle des ressources naturelles pèchent par leur inertie : « conventional resources management may be slow in adaptating and responding to ecological change and variability » (*Ibid* : 29), les auteurs remarquent en revanche que cette souplesse est souvent le fait des écologies locales. C'est soit en pratiquant des désordres délibérés (*Ibid* : 30), soit en y ajustant leurs pratiques que les sociétés locales répondent de façon adaptée aux variations de leur environnement. De toutes les pratiques mentionnées par les auteurs (rotation des cultures, polycultures, etc.), celles associées aux tabous occupent un rôle prépondérant. Six catégories de « Resources and Habitat Taboos⁶ » (RHTs) sont donc successivement analysées afin d'apprécier plus précisément leur « fonctionnalité » (*Ibid* : 32) pour le maintien des écosystèmes.

Figure 2 : Tableau indiquant les différents tabous et leurs fonctions

Category	Function
Segment taboos	Regulate resource withdrawal
Temporal taboos	Regulate access to resources in time
Method taboos	Regulate methods of withdrawal
Life history taboos	Regulate withdrawal of vulnerable life history stages of species
Specific-species taboos	Total protection to species in time and space
Habitat taboos	Restrict access and use of resources in time and space

D'après Colding, Folke & Elmqvist 2003 : 32

- 13 Au regard des éléments avancés, le tabou paraît en effet embrasser, par la rigueur des règles qu'il impose en même temps que la « flexibilité » du système auquel il appartient, une compatibilité significative avec les enjeux de la conservation. Le tabou favorise un usage sélectif des ressources (« method taboo » et « specific species taboo »), reposant sur des moments séquencés (« temporal taboo ») ou des zones définies (« habitat taboo »). Cette suspension, permanente ou provisoire, des pressions anthropiques sur un ou plusieurs éléments du milieu, constitue un principe déterminant dans ce que nous avons, depuis quelques années, compris du processus de renouvellement biologique des espèces. Il est tout à fait possible par conséquent « d'interpréter » (*Ibid* : 30) ce séquençage comme un temps propice au « repos biologique » des ressources. Si l'on songe donc aux trêves bienfaisantes que produisent les tabous ainsi qu'à la discipline qui les double et en assure le suivi rigoureux, on peut supposer en effet qu'ils puissent participer activement au maintien des écosystèmes. Un élément intrigant nous enjoint toutefois à ne pas en rester là. Les auteurs relèvent pour le tabou spécifique⁷, une correspondance entre les

tabous traditionnels portant sur certaines espèces animales, et le recensement opéré par l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (IUCN), dans lequel sont listées les espèces considérées comme « menacées ». « We find that taboos may contribute to the conservation of habitats, local subsistence resources and « threatened », « endemic » and « keystone » species » (*Ibid* : 25). Cet élément semble indiquer, qu'en plus de participer au maintien global de l'écosystème : d'avoir sur lui une efficacité tangible, le tabou se focaliserait sur les éléments apparemment les plus vulnérables de celui-ci. Comment comprendre une telle coïncidence sans interroger plus radicalement l'intentionnalité du tabou ?

- 14 Supposer une intentionnalité écologique à ce dispositif, autrement dit reconnaître que le tabou puisse être délibérément élaboré en vue de servir le maintien, voire le renouvellement de ressources naturelles, revient à poser à nouveaux frais la question de la contingence culturelle. La culture peut-elle produire des phénomènes dénués d'efficacité sur le milieu naturel ou ne génère-t-elle que des réponses « adaptées » à celui-ci ? C'est à cette dernière option que semblaient davantage se rallier les auteurs précités. En faisant de l'aptitude des sociétés humaines à suivre les transformations de leur environnement l'indice de leur légitimité à le gouverner, le dynamisme des cultures y était certes aperçu par les auteurs, mais à titre d'« adaptation » aux déterminations naturelles. Ce positionnement déterministe de la culture ainsi que les lectures fonctionnalistes des dispositifs qui y sont associées, ne sont pas nouveaux dans la discipline⁸. Il est toutefois intéressant de relever qu'elles renaissent avec une signification et des enjeux nouveaux. Car si Ross (1978) projetait déjà sur le tabou un éclairage fonctionnaliste en prétextant que le tabou frappant la consommation du tapir et des cervidés procédait d'un calcul pragmatique inconscient entre l'énergie mobilisée dans la chasse de ces mammifères, gros, rares ou craintifs, et celle qui résultait de leur consommation, la finalité du tabou demeurait encore « inconsciente ». Le débat qui divise aujourd'hui les auteurs est d'une teneur sensiblement différente semble-t-il, en opposant ceux qui considèrent que le tabou est *inintentionnellement* dirigé vers l'équilibre environnemental et ceux qui lui confèrent une réelle *intentionnalité* écologique.
- 15 S'agissant des premiers, qui récusent son caractère intentionnellement écologique, ils conçoivent davantage le tabou comme un régulateur intra ou inter-social : « Taboo are primarily designed to manage relationship between social groups, rather than food security from fisheries » (Foale *et al.* 2011 : 357). L'efficacité du tabou est certes aperçue sur le plan de la gestion des ressources naturelles, mais elle demeure strictement accidentelle et contingente. Les seconds, en revanche, voient dans le tabou le témoin tangible d'une conscience environnementale autochtone⁹. De leur point de vue, en effet, ces stratégies culturelles attesteraient de l'inquiétude écologique profonde qui tenaillait des populations dont la vie dépendait de la disponibilité et l'accessibilité des ressources naturelles. Nulle question par conséquent de « sentimentalisme », mais bien d'une déduction basée sur des éléments pragmatiques. Comment ces sociétés ont-elle pu concevoir ce que les Occidentaux n'ont compris que très tardivement¹⁰ : à savoir que les ressources marines puissent être limitées ? Johannes répond à cette question en invoquant un principe démographique. La densité de population qu'ont connue certains archipels du Pacifique était suffisamment importante pour exercer une pression significative sur les ressources marines, lorsque celles-ci étaient circonscrites à un périmètre restreint. « Lorsque les populations côtières des îles ont augmenté au point de commencer à repousser les limites viables de l'exploitation de leurs ressources marines,

soit elles ont pris des mesures pour résoudre le problème, soit elles ont dû faire face à des pénuries alimentaires » (Johannes 2003a : 5). Le tabou ferait donc partie de ces stratégies adaptatives adoptées à la suite d'un événement critique : « while he (Johannes) conceded that the conservation function of some of the measures (e.g. ; totemic avoidances) may have been unintentional, Johannes believed that exclusive tenure and taboos evolved as cultural institutions to maintain subsistence fishing pressure within the limits of nearshore fishery production » (Foale *et al.* 2011 : 358).

- 16 Quoique la position de Johannes demeure sur beaucoup de points extrêmement nuancée¹¹, et son apport inestimable, elle ouvre ici la voie à de nombreux écueils. Deux principaux semblent affleurer au regard de ce qui précède. Le premier touche au contenu de ce terme – également si polysémique – de « culture ». Il y aurait en effet peu à dire, adoptant le point de vue de l'auteur, pour que la culture dans son ensemble et dans ses stratégies les plus complexes (rituelles ou esthétiques) se retrouve réduite à n'être qu'une simple « déduction » naturaliste. Ce n'est pas la « bien-pensance » de l'époque (qu'exécrait Johannes) qui nous pousse à adopter cette réserve, mais davantage les avancées remarquables de l'anthropologie qui, par des monographies approfondies et rigoureuses, a découvert la singularité des imaginaires et l'extraordinaire complexité des systèmes symboliques propres à chaque société. Ces apports ne doivent pas être écartés d'un revers de main. Ils ont fait advenir une dimension également notable de la culture : son extraordinaire contingence et indétermination¹². Cette position fonctionnaliste qui consiste donc à lire les déterminations culturelles dans le prisme de leur efficacité pratique, semble écarter de façon un peu trop hâtive des apports intellectuels fondamentaux. Le second écueil, dans le prolongement du premier, touche à la façon que nous avons de comprendre et appréhender la culture des Autres. Il est fort regrettable, en effet, de penser qu'on n'impute d'intelligibilité aux sociétés non-occidentales qu'à la condition que celles-ci répondent aux principes et catégories que nos cultures relèvent comme pertinents. Ce deuxième point mériterait des développements plus conséquents, tant il est vrai que le souci de *traductibilité* marque les limites de notre compréhension des cultures étrangères¹³, en même temps qu'il semble définir les conditions de possibilité d'un socle interdisciplinaire¹⁴.
- 17 Si on peut donc dire que certaines pratiques traditionnelles, non seulement ne sont pas nuisibles à l'environnement, comme on le supposait encore il y a peu¹⁵, mais plus encore participent à le maintenir dans un état de stabilité, il semble qu'une réserve subsiste toutefois quant à savoir si ces prescriptions ont été intentionnellement ou non dirigées dans ce but par les sociétés qui les ont mises en œuvre.

Possibilité et limites d'une application des tabous

- 18 La question de l'intentionnalité écologique des dispositifs culturels à laquelle nous venons de consacrer quelques analyses, trouve donc ces dernières années, avec la multiplication des espaces protégés, une importance accrue. La « co-gestion », de plus en plus privilégiée dans les politiques de conservation, suppose en effet, que les sociétés revêtent ce rôle de « gestionnaire » éclairé d'une « nature » dont elles auraient signifié, objectivé et interprété, de façon convergente, les singularités. Il est, de toute évidence, plus simple de le supposer quand des éléments attestent d'un souci également partagé. Dans le cas du tabou, ce contexte nouveau engage à déplacer sensiblement les enjeux du problème de sa dimension sociale et théorique, vers une dimension plus résolument écologique et

pratique. C'est bien en effet, de son application qu'il est désormais question. Car le tabou a, en plus de son efficacité prétendue, la spécificité d'édicter des règles dont on sait qu'elles seront scrupuleusement suivies et respectées, en raison de la menace qui pèse sur elles en cas de transgression (rappelons-nous les exemples évoqués en ouverture de cet article). L'aspect coercitif de ces prescriptions traditionnelles a très naturellement attiré l'attention des administrateurs des espaces protégés qui s'interrogent, de plus en plus massivement, sur la nécessité de « réinventer la roue et tenter d'imposer un plan étatique de commande et de contrôle de la gestion écosystémique, lorsque des systèmes de gestion analogues existent déjà » (Aswani 2012 : 17).

- 19 Dans le cas emblématique¹⁶ malgache, dont nous avons évoqué ci-dessus différents exemples, la question de l'applicabilité des tabous fait l'objet d'une attention particulière. Leur caractère systématique et quotidien en fait un élément dont l'application semble privilégiée par les administrateurs des espaces protégés. C'est justement dans cinq d'entre eux, parmi les treize communautés qui y vivent, que Cinner (2008) a examiné le rôle qu'y jouaient localement les tabous. Après avoir recensé l'ensemble de ceux existant dans ces zones marines, l'auteur conclut à la difficulté d'appliquer ce type de pratiques dans le cadre des mesures de conservation. Il évoque deux raisons. La première tient à la nature de tabous indissociables de leur socle culturel. L'aspect coercitif de ces prescriptions tient en effet à un contexte spirituel et hiérarchique bien précis. Hors des trames symboliques qui confèrent au tabou cette sacralité, et sans les protagonistes en charge de son maintien (chef de tribu, chamane etc.), cette rigueur pourrait bien s'essouffler et disparaître. Un hiatus évident apparaît donc entre l'usage circonstancié et partiel que veulent faire du tabou les gestionnaires, et le maintien d'un système social plus global (symbolique autant que politique) que supposerait leur application. « Bien que l'on ait tenté d'intégrer ces tabous dans des mesures contemporaines de conservation des ressources marines, le succès de cette démarche a été limité, surtout si le rôle spirituel du tabou n'était pas bien appréhendé par les organismes de protection de l'environnement » (2008 : 22) La seconde raison évoquée par l'auteur tient au caractère profondément distinct du tabou d'une région sur l'autre. Alors qu'« en Océanie, la gestion coutumière est souvent considérée comme très adaptable et flexible (...) les tabous malgaches semblent relativement inflexibles » (*Idem*). Ces deux éléments présentent des obstacles tangibles à l'applicabilité des tabous dans le contexte normatif des espaces protégés. Le bilan est donc plutôt mitigé et l'auteur conclut en insistant sur le rôle cardinal de la connaissance des *singularités* locales : l'intégration des tabous à des mesures de conservations normatives ne pouvant se faire qu'à la condition d'« approfondir la connaissance de l'histoire, du rôle spirituel, des chefs spirituels et des règles associées à chaque site » (*Ibid*).
- 20 De façon systématique et planifiée, le tabou semble donc résister à un « usage » aisé. Mais que se passe-t-il lorsque, de façon non intentionnelle, les mesures en vigueur dans l'enclave d'un espace protégé coïncident avec un interdit traditionnel ? Cette coïncidence est-elle ou non favorable à la conservation ? Actualise-t-elle et renforce-t-elle la signification du tabou ou en renouvelle-t-elle le sens ?
- 21 Il n'est pas rare en effet que se superposent dans les aires protégées, ces deux régimes d'« interdits » : l'un traditionnel et coutumier, l'autre institutionnel et normatif. Nous l'avons dit plus haut : les espèces faisant l'objet de tabous locaux sont, dans un nombre significatif de cas, des espèces menacées au niveau global, et inscrites à ce titre sur la liste de l'IUCN. Il n'est donc pas étrange que dans des espaces aussi réglementés que peuvent

l'être les parcs, les interdits – définis sur la base de l'expertise scientifique – coïncident parfois avec ceux effectifs au niveau local. Dans le cas du Parc National du Banc d'Arguin de Mauritanie (PNBA), une telle coïncidence s'est produite.

Figure 3 : Carte de la Mauritanie avec la situation du Parc national du Banc d'Arguin



Source : http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mauritanie_carte

- 22 Entre autres interdits appliqués dans l'enceinte du Parc quelques années après sa création en 1976¹⁷, celui portant sur la tortue a eu un impact particulier, sans commune mesure avec les autres limitations en vigueur, y compris celles touchant d'autres espèces marines. En effet, alors que la pêche aux sélaciens, également soumise à un interdit quatre années plus tard, en 2003, n'avait pas engendré de réactions notables de la part des populations résidentes, l'interdit pesant sur la tortue stimulait quant à lui des pratiques de contournement notables, des stratégies de dissimulation chez les uns ou de transgression manifeste, chez les autres, qui incitait à pousser l'observation et l'analyse¹⁸. Ce décalage, entre les réponses locales respectivement associées aux sélaciens et à la tortue, est sans doute étroitement lié à la place qu'occupe chacune de ces espèces dans l'imaginaire des communautés Imrâgen. Les sélaciens, qui n'ont fait l'objet que tout récemment d'une pêche ciblée, motivée par la demande croissante des marchés asiatique et ouest-africain, sont jugés par les communautés Imrâgen résidentes, malodorants et impropres à la consommation. Ce n'est absolument pas le cas de la tortue dont la consommation, très circonscrite et soumise à de multiples précautions, est particulièrement appréciée et valorisée. Le « tabou » portant sur la tortue verte n'implique pas en effet pour tous les membres de la communauté de s'abstenir de sa consommation. Seuls certains d'entre eux font l'objet d'une telle mesure. Pour tous les autres toutefois, le partage de la tortue (l'attribution de sa tête en particulier) est soumis à une codification complexe qui ne saurait être impunément ébranlée. Si l'application de

cet interdit institutionnel n'a donc pas eu l'efficacité écologique escomptée (la baisse de la consommation locale, dont le caractère préoccupant pour l'espèce n'a d'ailleurs jamais été démontré), elle a en tout cas engendré sur le plan symbolique un déplacement inattendu, dont on peut rapidement évoquer deux aspects. Le premier a sans doute été de réactualiser, bien involontairement, des significations dont la tortue verte a toujours été le véhicule, mais qui tendaient à disparaître avec un contexte socio-économique profondément transformé. La tradition orale des communautés Imrâgen comprend un nombre significatif d'anecdotes historiques, tribales, familiales ou individuelles dans lesquelles la tortue verte occupe une place de premier plan. Son corps, en raison notamment de la variété des intrigues narratives associées à chacun de ses membres, est le support de nappes de significations complexes et de pratiques spécifiques (Artaud 2011 : 335-365 ; Artaud 2012). L'interdit institutionnel portant sur cette espèce a donc favorisé la remémoration, puis la retransmission au niveau local, d'un certain nombre d'éléments de la mémoire collective, étroitement chevillés au corps de la tortue. C'est donc par un étrange concours de circonstances que cet interdit écologique portant sur la tortue verte a eu, en premier lieu, une efficacité sociologique notable. Dans un second temps, l'interdit institutionnel a prolongé et renouvelé le champ des significations dont la tortue verte était le support. Au lieu de voir dans cette coïncidence des interdits, la convergence des intérêts locaux et institutionnels, les communautés ont eu l'impression d'un empiètement supplémentaire sur leur espace « traditionnel », d'un arbitrage de trop sur le champ de leurs pratiques et de leurs représentations. Pour les populations Imrâgen déjà soumises à une législation particulièrement coercitive du fait de leur enclavement dans un Parc National¹⁹, la prohibition portant sur cette espèce emblématique a été l'occasion de « consommer » une rupture latente. Sa pêche et sa consommation, au lieu de véhiculer les valeurs de sacralité et d'être encouragées pour les bienfaits dont était réputée la chair de la tortue, sont soudain devenues, pour certains protagonistes²⁰, revendicatrices et militantes, emblèmes de la résistance à l'égard de cette politique autoritaire menée par le Parc.

- 23 Si le tabou – principalement lorsqu'il engage à suspendre provisoirement ou durablement l'usage de certaines ressources naturelles – semble donc compatible avec les objectifs de conservation, l'hétérogénéité des intentions qui le sous-tend, autant que la diversité des perceptions qu'il stimulent dans des zones géographiques diverses, engagent à interroger de façon plus critique les possibilités de son transfert, de la sphère culturelle particulière où il prend sens vers une sphère institutionnelle et normative. Soustrait au contexte symbolique, politique et épistémologique dont son efficacité dépend, le tabou a-t-il encore une *utilité* ? Sa fonction ne s'en trouve-t-elle pas transformée ? L'exemple mauritanien à l'instant évoqué, démontre bien les écueils d'une telle démarche en faisant apparaître notamment la difficulté de mobiliser un élément aussi complexe sans altérer les significations qui y sont associées et en stimuler de nouvelles, parfois délibérément contraires aux objectifs de conservation. Toute la difficulté consiste donc à se demander comment pérenniser un système de valeurs qui échappe à toute formalisation du fait de son dynamisme constitutif, et se renouvelle en fonction des contextes auxquels il est confronté. L'« élagage » (Agrawal 2002 : 329), autant que la fixation artificielle qu'une telle démarche implique, posent naturellement la question de sa légitimité et nous ramènent donc ostensiblement vers les présupposés qui sont ceux de la démarche occidentale.

Conclusion

- 24 Peu d'emprunts aux langues vernaculaires ont été aussi fructueux, aussi divers et ont engagé d'interprétations aussi contrastées, que celui portant sur le « tabou ». Passé du statut de survivance archaïque (Lévy-Bruhl 1931) à celui de régulateur écologique (Johannes 1981 ; Colding, Folke & Elmqvist 2003 ; Cinner 2008), le tabou semble avoir suscité ces dernières décennies le renversement critique le plus radical qui soit.
- 25 Si la question posée par l'anthropologie était bien en effet, jusque dans les années 60, résolument orientée vers les origines du tabou et son « efficacité » sociologique (Smith 1979), elle s'engage depuis dans une direction nouvelle, dont l'enjeu semble être d'en dégager la fonctionnalité et l'utilité pour la conservation des écosystèmes. Ce renversement n'est pas anodin et nous a enjoint à réfléchir autant sur la notion elle-même, que sur une transformation notable dans la façon qu'a une certaine anthropologie de penser ses « objets ». À la question, soulevée en introduction, de savoir ce que l'analyse du « tabou » nous révélait des transformations opérées au sein de l'anthropologie, de la place qui était la sienne dans les politiques de conservation, nous avons donc apporté quelques éléments de réponses. Ce contexte très particulier autour de la gouvernance de la nature, ainsi que l'exigence pratique sans précédent qu'il génère, semblent profondément troubler des apports fondamentaux de la discipline, au premier chef desquels, celui qui consiste à faire de la différence un principe de similitudes entre les sociétés (Lévi-Strauss²¹). Le risque qu'un tel contexte comporte serait donc, pour l'anthropologie, de supposer que sa légitimité à occuper une place dans les débats sur la nature, serait soumise à la condition d'un nivellement de ses singularités, et de celles des cultures qu'elle rencontre.

Aswani S. 2012 – Gestion hybride coutumière et écosystématique pour la conservation des ressources marines dans le Triangle de corail, Ressources marines et traditions, Bulletin d'information de la CPS n°28, novembre.

BIBLIOGRAPHY

- Abélès M. 2008 – *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot.
- Agrawal A. 2002 – Classification des savoirs autochtones : la dimension politique. *RISS* 173 : 325-336.
- Artaud H. 2011 – *La poïétique des flots. Ouvrir, construire et refermer la mer dans le Banc d'Arguin*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Artaud H. 2012 – Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : mer et sacré chez les pêcheurs Imrâgen (Mauritanie). In Picard C. (Dir.) « La mer et le sacré dans le monde musulman », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)* 130 : 53-70.
- Astuti R. 2000 – Les gens ressemblent-ils aux poulets ? Penser la frontière homme-animal à Madagascar. *Terrain* 34 : 89-106.

- Berkes F. – *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia and London, Taylor & Francis.
- Cinner J.E. 2008 – Le rôle des tabous dans la conservation des ressources côtières à Madagascar. *Ressources marines et traditions, bulletin de la CPS* 22 : 15-23.
- Colding J. & Folke C. 1997 – The relations among threatened species, their protection, and taboos. *Conservation Ecology* 1 (1) : 6.
- Colding J. & Folke C. 2001 – Social taboos : « invisible » systems of local resource management and biological conservation. *Ecological Applications* 11 (2) : 584-600.
- Colding J. Folke C. & Elmqvist T. 2003 – Social Institutions in ecosystem management and biodiversity conservation. *Tropical Ecology* 44 (1) : 25-41.
- Decary R. 1959 – La protection des plantations et la conservation des récoltes à Madagascar. *Journal de la Société des Africanistes* 29 (2) : 193-215.
- Diamond J. 2009 – *Effondrement, Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. Paris, Gallimard. (Folio Essais).
- Féral F. & Cazalet B. 2007 – Le cadre juridique de la gouvernance : un système de droit synchrétique. In *Les aires protégées d'Afrique de l'Ouest. Gouvernance et politiques publiques* : 125.
- Foale S., Cohen P., Januchowski-Hartley S., Wenger A. & Macinture M. 2011 – Tenure and Taboos: origins and implications for fisheries in the Pacific. *Fish and fisheries* 12 (4) : 357-369.
- Johannes R.E. 1978 – Traditional marine conservation methods in Oceania and their demise. *Annual Review of Ecology and Systematics* 9 : 349-64.
- Johannes R.E. 1981 – *Words of the lagoon, Fishing and marine lore in the Palau district of Micronesia*. Berkeley, University of California Press.
- Johannes R.E. 1994 – Design of tropical nearshore fisheries extension work beyond the 1990s. In South R., Goulet D., Tuquiri S. and Church M. (Ed.) *Traditional marine tenure and sustainable management of marine resources in Asia and the Pacific*. Suva, International Ocean Institute, University of the South Pacific : 162-174.
- Johannes R.E. 2003a – Une éthique autochtone de la conservation a-t-elle existé ? *Ressources marines et traditions, bulletin de la CPS* 14 : 3-7.
- Johannes R.E. 2003b – Use and misuse of traditional ecological knowledge and management practices. In Dallmeyer D.G. (Ed.) *Values at Sea: Ethics for the Marine Environment*. Athens, University of Georgia Press : 111-126.
- Lévi-Strauss C. 1962 – *La pensée sauvage*. Paris, Presses Pocket. (Agora).
- Lévi-Strauss C. 1983 – *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
- Lévy-Bruhl L. 1931 – Le surnaturel et la nature dans la pensée primitive. Travaux de l'Année Sociologique, Alcan.
- Malinowski B. 1989 – *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.
- Mauss M. 2013 – *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF. (Quadrige).
- Rappaport R.A. 1967 – *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Reichel-Dolmatoff G. 1971 – *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.

Ross E. 1978 – Food Taboos, Diet and Hunting Strategy : the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology* 19 (1) : 1-36.

Smith P. 1979 – L'efficacité des interdits. *L'homme* XIX (1) : 5-47.

Vayda A.P., Leeds A. & Smith D.B. 1961 – The Place of Pigs in Melanesian Subsistence. In Garfield V.E. (Ed.) *Proceedings of the 1961 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press : 69-77.

NOTES

1. Ce serait une gageure, mais également hors du propos du présent article de prétendre restituer une histoire aussi complexe et aussi largement commentée depuis les débuts de la discipline, que celle du tabou. Les quelques références mobilisées ici pour les besoins de notre démonstration, se proposent davantage de poser les jalons d'une réflexion circonscrite sur cet objet.
2. Le terme a été relevé par le capitaine Cook lors de son passage aux îles Hawaï en 1769.
3. La plupart du temps, les gens continuent de respecter cet interdit sans en interroger la signification, l'origine. L'efficacité du tabou semble donc pouvoir faire l'économie de cette étape explicative alors que les conséquences sont, elles, toujours très rigoureusement connues et redoutées. Ce serait donc là encore un élément constitutif de la définition du tabou : que le lien entre tabou et pratique prime sur celui entre tabou et explication.
4. La conférence de Stockholm (1972) présente en sept points « une conception commune et des principes communs qui inspireront et les guideront les efforts des peuples du monde en vue de préserver et améliorer l'environnement. » (Rapport Brundtland 1987).
5. Citons parmi eux, F. Berkes qui a synthétisé, dans un ouvrage daté de 1999, « Sacred Ecology », l'apport des réflexions et conclusions engagées sur ce thème.
6. Les RHTs comprennent les six catégories de tabous suivantes : « segment taboo », « temporal taboo », « method taboo », « life history taboo », « habitat taboo » et « specific species taboos ».
7. Ces analyses se fondent sur les investigations d'un texte antérieur : Colding & Folke (1997).
8. Ils ont largement travaillé la discipline à partir des années 1960, dans les courants inspirés de l'écologie culturelle.
9. Cette question, relative à l'intentionnalité à imputer ou non aux pratiques traditionnelles, s'est cristallisée dans le débat autour d'une « éthique de la conservation » (Johannes 2003a). Celui-ci opposait ses partisans (Johannes, en tête) à ses détracteurs (Diamond 2009). Il serait fastidieux d'en décliner ici les innombrables arguments.
10. « Until recently, Westerns have looked upon the sea's supply of fish as virtually illimited (...) In contrast, the natives of Oceania, knowing that their precious fisheries could easily be depleted, devised centuries ago a variety of measures designed to guard against this eventuality » (Johannes 1978 : 350).
11. Il faut en effet se garder de concevoir la position de cet auteur comme naïve. R.E. Johannes se dispense bien d'embrasser la vision qu'il jugeait malhonnête des écologistes militants qui jouaient sciemment sur l'idée d'une sagesse autochtone dans laquelle chaque élément de la nature serait aperçu comme « sacré » (Johannes 2003b : 120). Il avait connaissance des enjeux extrêmement complexes dont les savoirs locaux faisaient l'objet et des malentendus ou positions trop radicales qui les discréditaient : « Des déclarations concernant la sagesse écologiste de peuples autochtones ont parfois été si bruyants que le contrecoup a été brutal » (Johannes 1994 : 87). Même dans sa position concernant la supposée intentionnalité écologique des dispositifs culturels, Johannes n'englobait pas l'ensemble des populations océaniques. Cette nuance indique le souci de l'auteur d'adopter une position mesurée.

12. Nous n'allons pas ouvrir un débat qui nécessiterait de plus amples développements mais nous contentons de rappeler toutefois, que le rapport des sociétés à leur environnement se fait sur la base d'une sélection qui échappe à toute anticipation et prédiction : « chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, dont nul ne peut dire lesquels ni à quelles fins » (Lévi-Strauss 1983 : 145).

13. On pourrait dire, en effet du développement durable à l'aune duquel semble être lu l'ensemble des pratiques locales, qu'il est l'aboutissement d'un choix contingent, d'une mode : « on sait que les mots ne sont pas innocents et que l'inflation de certaines notions s'accorde à l'air du temps : si elles reflètent bien parfois les préoccupations d'une époque, elles n'offrent pas toujours les meilleures ressources pour l'analyser en profondeur. » (Abélès 2008 : 7).

14. L'interdisciplinarité suppose en effet la définition de concepts communs et de questionnements convergents. Toute la difficulté de cette entreprise consiste donc bien en ce compromis incessant à entreprendre entre les généralités qu'impliquent un discours partagé et les spécificités (linguistiques et conceptuelles) que chaque discipline a élaborées pour rendre compte des réalités complexes qu'elle rencontre.

15. Il ne faut pas oublier en effet qu'il n'y a pas si longtemps, la gestion de l'environnement consistait en des délocalisations massives des populations des milieux jugés remarquables. Bernard Grzimeck déclarait : « Un parc national doit rester une jungle primitive pour être réussi. Aucun homme, pas même ceux qui y sont nés, ne devrait vivre à l'intérieur de ses frontières ». Cité dans Adams, Jonathan S. & Brechin S. (Ed.) 1992 *The Myth of Wild Africa : Conservation without Illusion*. Londres, Norton & Co : xvi.

16. La société malgache est une société structurellement organisée et définie par les interdits **fady**. Elle représente pour cette raison une zone privilégiée pour l'analyse des tabous.

17. Ils sont énumérés et synthétisés dans la Loi 2000/24 qui régit l'ensemble des activités du Parc et touchent aussi bien le registre matériel (type et nombre d'embarcations autorisées) que la pratique de la pêche et les espèces marines ciblées.

18. C'est ce que nous avons fait dans notre thèse de doctorat (2011 : 335-365) et synthétisons dans un article en cours de rédaction. L'exemple mauritanien est donc mobilisé ici à titre illustratif pour préciser le dernier point de notre démonstration.

19. F.Féral et B.Cazalet (2007 : 125) soulignent que « l'aire protégée a pour conséquence de créer sur le territoire national une circonscription d'exception où s'exercent des mesures de police spéciales », ajoutons que ces mesures, en raison de leur nombre et des objets sur lesquels elles se portent, conditionnent très strictement la pratique des résidents des Aires Protégées, ne lui laissant qu'un faible marge de réalisation et d'innovation.

20. Comme nous l'avons précisé ci-dessus, les réponses apportées à l'interdit pesant sur la tortue verte sont contrastées. Si les pêcheurs privilégient le secret, -ne partant pour la pêche que la nuit tombée, rentrant avant les premières lueurs de l'aube-, leurs anciens maîtres, essentiellement ceux issus des tribus guerrières, qui exercent encore aujourd'hui sur eux une domination notoire, revendiquent ouvertement cette pratique transgressive.

21. « Ce ne sont pas les ressemblances mais les différences qui se ressemblent » Lévi-Strauss (1962 : 169)

ABSTRACTS

During the last few decades, environmental emergencies as well as mixed results of existing conservation systems, urges researchers and managers of protected areas to look up other forms of resource management models in non-Western cultures. Some cultural features, until recently devoid of rationality (considered “pre-logical” or “illogical”), are suddenly invested with a new intelligibility. The taboo is one of those. Its movement, from the magical ritual sphere to the ecological and normative sphere, causes huge upheaval and underpins the need to restructure environmental management practices and thinking. Which place can occupy, in conservation strategies, complex symbolic systems? What changes, this unprecedented practical requirement implies in terms of anthropological reflection? Based on a wide range of ethnographic and ethno-ecological cases, our analysis will effort to provide answers to these two questions.

L'urgence environnementale et les bilans mitigés des systèmes de conservation existants enjoignent, ces dernières décennies, les chercheurs et administrateurs des espaces protégés à relever dans les cultures non-occidentales d'autres modèles de gestion des ressources. Autrefois dénués de rationalité, (jugés pré- ou il-logiques), certains dispositifs culturels se trouvent soudain pourvus d'une intelligibilité nouvelle. Le tabou est de ceux-là. Son déplacement, de la sphère magique et rituelle vers la sphère écologique et normative, ne se fait pas sans engager de profonds bouleversements. Quelle place peuvent occuper, dans des stratégies de conservation, des systèmes symboliques complexes ? Quels changements, cette exigence pratique sans précédent, implique-t-elle au niveau de la réflexion anthropologique ? C'est en substance à ces deux questionnements que nous essaierons d'apporter quelques éléments de réponses, en nous appuyant sur un large spectre d'analyses ethnographiques et ethno-écologiques.

La urgencia medioambiental y el resultado mediocre de los sistemas de conservación existentes, conduce a los investigadores y administradores de áreas protegidas, en la ultimas décadas, a buscar otros modelos de gestión de recursos en culturas no occidentales. En este contexto, ciertos dispositivos culturales hasta hace poco calificados de irracionales (considerados pre- o i-lógicos) encuentran de repente una renovada inteligibilidad. El tabú es uno de ellos. Su reconversión, de la magia y el ritual a las exigencias ecológicas y normativas, no se hace no obstante sin pasar por alteraciones profundas. ¿Estos sistemas simbólicos complejos, qué lugar pueden ocupar en las estrategias de conservación,? ¿Qué cambios suponen añadirles estas exigencias prácticas sin precedentes en la reflexión antropológica? Es sobretudo a estas dos preguntas que vamos a tratar de dar algunas respuestas.

INDEX

Palabras claves: tabú, antropología, ecologías locales, conservación, gestión de los recursos naturales

Keywords: taboo, anthropology, local knowledge, conservation, natural resource management

Mots-clés: tabou, anthropologie, écologies locales, conservation, gestion des ressources naturelles

AUTHOR

HÉLÈNE ARTAUD

Maître de Conférences en Anthropologie Maritime

Muséum National d'Histoire Naturelle

Département du Muséum « Hommes, Natures, Sociétés »

UMR 7206 Eco-anthropologie et ethnobiologie

Adresse postale: MNHN, 57 rue Cuvier, CP 135, 75231 Paris cedex 05

Tel: 01.40.79.56.99